Francisco de Aquino Júnior

Nas periferias do mundo

Fé – Igreja – Sociedade

Paulinas

Introdução

Em 2015 celebramos os 50 anos de encerramento do Concílio Vaticano II. Em 2018 celebraremos os 50 anos da 2ª Conferência Geral do Episcopado Latino-americano realizada em Medellín. Estes dois acontecimentos marcaram decisivamente a vida da Igreja na América Latina na segunda metade do século XX.

O Concílio abriu a Igreja para o mundo. E não em prejuízo de sua identidade e missão, mas precisamente por fidelidade à sua identidade/missão que consiste em ser *sacramento de salvação no mundo*. Medellín deu um passo adiante. Mostrou que o mundo não é, sem mais, o mundo moderno ilustrado. Há também o submundo dos pobres e marginalizados. E esse submundo é em grande parte produto do mundo moderno ilustrado. Mostrou também que o lugar da Igreja neste mundo dividido é do lado e a serviço dos pobres e marginalizados. E, de novo, não em prejuízo de sua identidade/missão, mas precisamente por fidelidade à sua identidade/missão de *sacramento de salvação* que em um mundo de injustiça se configura *libertação*: "passagem de condições de vida menos humanas" (carências materiais, estruturas opressoras, exploração dos trabalhadores, injustiça das transações etc.) "para condições mais

humanas" (posse do necessário, conhecimentos, dignidade, bem comum, paz etc.).

Não se pode entender Medellín sem o Vaticano II. Aliás, Medellín inaugura oficialmente o processo de *recepção* do Concílio na América Latina. Mas, ao fazê-lo, revela limites do próprio Vaticano II que é marcadamente um Concílio do primeiro mundo ou centrado nos problemas e nas preocupações do primeiro mundo. Como bem compreendeu e afirmou Carlos Palácio, "sem o Concílio, não teria existido Medellín, mas Medellín não teria sido Medellín sem o esforço corajoso de repensar o acontecimento conciliar a partir da realidade de pobreza e de injustiça que caracterizava a América Latina".[1]

Se o Concílio Vaticano II abriu a Igreja para o *mundo*, compreendendo-o e assumindo-o como lugar e destinatário de sua missão, com Medellín, a Igreja abriu-se e voltou-se para as *periferias do mundo*, assumindo-as como lugar e destinatário fundamentais de sua missão. Se o Concílio compreendeu a Igreja como sinal e instrumento de *salvação* no mundo, Medellín historicizou essa salvação em termos de *libertação* das mais diferentes formas de injustiça, opressão e marginalização. Se o Concílio produziu e/ou desencadeou a produção de uma teologia ilustrada, aberta e em diálogo com o mundo moderno (*teologia moderna*), Medellín produziu e/ou desencadeou a produção de uma teologia engajada nos processos de libertação (*teologia da libertação*).

E todo esse processo de *recepção criativa* do Concílio na América Latina, inaugurado por Medellín, repercutiu enormemente no conjunto da Igreja. Se é verdade que a Igreja latino-americana foi profundamente marcada e enriquecida pelo processo de renovação eclesial desencadeado pelo Concílio, também é verdade que o conjunto da Igreja foi profundamente marcado e enriquecido pelo processo de renovação eclesial inaugurado por Medellín e formulado comumente

---

1 PALÁCIO, Carlos. "Trinta anos de teologia na América Latina: um depoimento". In: SUSIN, Luis Carlos (org.). *O mar se abriu*: trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000, 52s.

nos termos *opção pelos pobres* ou *Igreja dos pobres*. O Sínodo dos bispos sobre "A justiça no mundo" (1971) e a Exortação Apostólica *Evangelii nuntiandi* "Sobre a Evangelização no mundo contemporâneo" (1975) mostram claramente o impacto e a repercussão do acontecimento Medellín no conjunto da Igreja já na primeira metade da década de 1970. Em sua Encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987), João Paulo II fala da "opção ou [do] amor preferencial pelos pobres" como um dos "temas" e uma das "orientações" repetidamente ventilados e desenvolvidos pelo magistério nos últimos tempos (SRS, 42). O Compêndio de Doutrina Social da Igreja (2004) fala da "opção preferencial pelos pobres", ao tratar dos princípios da Doutrina Social da Igreja, concretamente do princípio da "destinação universal dos bens". E Bento XVI reconheceu e afirmou explicitamente na abertura da Conferência de Aparecida (1997) que "a opção preferencial pelos pobres está implícita na fé cristológica naquele Deus que se fez pobre por nós, para enriquecer-nos com sua pobreza (cf. 2Cor 8,9)". Para não falar do impacto e da repercussão desse processo eclesial inaugurado por Medellín na prática pastoral, no magistério episcopal e na reflexão teológica nas mais diferentes regiões do planeta.

E tudo isso (re)aparece com renovado vigor e dinamismo no ministério pastoral do novo bispo de Roma, o papa Francisco. Seu projeto de uma "Igreja pobre e para os pobres" ou de uma "Igreja em saída para as periferias do mundo" é, na verdade, uma retomada, reafirmação e atualização do processo de renovação eclesial desencadeado pelo Concílio Vaticano II e pela Conferência de Medellín.

Os textos a seguir se inserem nessa tradição eclesial Concílio-Medellín e pretendem ajudar a explicitar seus fundamentos teológicos e alguns de seus dinamismos pastorais. Eles estão organizados em duas seções estreitamente articuladas entre si.

A primeira seção reúne textos que tratam da "fé como seguimento de Jesus Cristo", da Igreja como "uma Igreja pobre para os pobres" e da relação "fé e justiça". Mostram como a fé, a Igreja e a atuação cristã na sociedade devem ser configuradas e dinamizadas a partir

dos pobres e marginalizados ou das periferias do mundo, ou, ainda, como a "opção pelos pobres" ou o "ser dos pobres" é constitutivo da fé, da Igreja e de sua missão no mundo.

A segunda seção reúne textos que tratam da relação "Igreja e política à luz do Concílio Vaticano II", do "diálogo inter-religioso por uma cultura de paz", do "cristianismo numa sociedade plural" e da "pastoral social como dimensão socioestrutural da caridade cristã". Três temas muito relevantes em nosso tempo e que constituem grandes desafios para a Igreja hoje: relação Igreja-política, diálogo inter-religioso, Igreja e sociedade plural e pastoral social. Todos eles devem ser pensados e dinamizados a partir e na perspectiva dos pobres e marginalizados que são, no Juiz e Senhor, juízes e senhores de nossas vidas, igrejas e sociedades (cf. Mt 25,31-46).

Em seu conjunto, os textos mostram como, na perspectiva cristã, fé, Igreja e sociedade devem ser compreendidas e configuradas a partir e em vista dos pobres e marginalizados ou das periferias do mundo. Isso dá unidade aos textos e justifica sua publicação como livro. Isso sintoniza com Francisco e fortalece seu projeto pastoral de uma "Igreja pobre e para os pobres" ou de uma "Igreja em saída para as periferias do mundo". Isso recupera o núcleo da tradição eclesial desencadeada pelo Vaticano II e por Medellín e parece-nos a maneira mais consequente de celebrar os 50 anos do Concílio e de Medellín em sua unidade radical formulada por Francisco, vale repetir, nos termos de "Igreja pobre e para os pobres" ou de "Igreja em saída para as periferias do mundo".

Seção I

Capítulo I

A fé como seguimento de Jesus Cristo[1]

Ao proclamar um *Ano da Fé* (11/12/2012 – 24/11/2013), o então papa Bento XVI insistia na "necessidade de redescobrir o caminho da fé para fazer brilhar, com evidência sempre maior, a alegria e o renovado entusiasmo do encontro com Cristo".[2] Essa insistência que acompanhou todo seu ministério como bispo de Roma se justifica, para ele, pelo novo contexto cultural no qual a Igreja está inserida: se em outros tempos a fé "era um pressuposto óbvio na vida diária", em nosso tempo "tal pressuposto não só deixou de existir, mas frequentemente acaba até negado".[3]

---

1 Publicado na *REB* 292 (2013) 788-815.

2 BENTO XVI. *Carta Apostólica sob forma de Motu Próprio Porta Fidei*. São Paulo: Paulinas, 2011, 2.

3 Ibidem, 2.

Nesse contexto, o *Ano da Fé* apresenta-se como um *convite* "para uma autêntica e renovada conversão ao Senhor"[4] (conversão pessoal e social/estrutural) e para "um empenho eclesial mais convicto a favor de uma nova evangelização para descobrir de novo a alegria de crer e reencontrar o entusiasmo de comunicar a fé"[5] (conversão pastoral). E constitui-se, ao mesmo tempo, como uma *ocasião* privilegiada para suscitar e/ou intensificar o "testemunho", a "confissão", a "celebração" e a "reflexão" da fé.[6]

Nossa "reflexão" sobre a fé insere-se nesse movimento teológico-pastoral mais amplo desencadeado com a proclamação do *Ano da Fé*, concentrando-se e insistindo naquilo que, paradoxalmente, deveria ser o mais óbvio e fundamental na fé cristã, mas que, de fato, parece ter-se tornado o menos óbvio e até prescindível na vida dos "crentes": o seguimento de Jesus Cristo.

Depois de uma breve consideração sobre a tão falada crise de fé, explicitaremos em que sentido a fé cristã deve ser vivida (práxis) e compreendida (teoria) como seguimento de Jesus de Nazaré, destacando alguns aspectos que são, simultaneamente, constitutivos do seguimento e extremamente desafiantes e relevantes em nosso tempo.

1. A crise de fé do nosso tempo

Não é de hoje que se fala de *crise* ao se narrar ou refletir sobre a situação da fé em nosso tempo. Pouco importa se a palavra é usada explicitamente. Fato é que a fé, vivida e/ou pensada, parece encontrar-se em uma terra estranha ou mesmo hostil, com pouca incidência na vida pessoal e social dos crentes. Aparece como algo pouco razoável, exótico, ineficaz. Os acentos e as imagens variam de acordo

---

4 Ibidem, 6/2.

5 Ibidem, 7.

6 Cf. ibidem, 8-9.

com as perspectivas e com os interesses que determinam e subjazem às diferentes abordagens.[7]

O tema é complexo e excede os propósitos e as possibilidades desta nossa reflexão. Em todo caso e com o risco de simplificação, esboçaremos, ainda que de modo caricaturesco, o que consideramos as três principais linhas de abordagem da chamada crise de fé em nosso tempo.

Modernidade e crise de fé

A primeira e a mais desenvolvida delas é a que situa a crise de fé no contexto mais amplo da *modernidade* e das revoluções por ela provocadas: revolução científica (mundo matematizável), revolução política (democracia), revolução cultural (iluminismo) e revolução industrial (máquina-instrumento).[8] O conjunto dessas revoluções acabou gerando uma grande crise de fé no mundo ocidental.

A fé vai aparecendo, particularmente nos setores ilustrados da sociedade, como algo estranho ou mesmo incompatível com o mundo moderno. No limite, como um mundo de *trevas* ante o mundo das *luzes* que é a modernidade. Não por acaso, a modernidade é descrita ou conceituada muitas vezes como *ilustração* ou *iluminismo*,[9] o que significa, na linguagem de Kant, a "saída do homem de sua menoridade",

---

7 Cf. RATZINGER, Joseph. *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 2001, 39-72; KASPER, Walter. *Introducción a la fe*. Salamanca: Sígueme, 1982, 13-31; GIRARDI, Giulio. *La túnica rasgada*. La identidad Cristiana, hoy, entre liberación y restauración. Santander: Sal Terrae, 1991; VALADIER, Paul. *Catolicismo e sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 1991; idem. "Crise da racionalidade, crise da religião". *Perspectiva Teológica* 126 (2013) 283-300; FRANÇA MIRANDA, Mario de. *Um homem perplexo*: o cristão na sociedade atual. São Paulo: Loyola, 1989; idem. *Igreja e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2009; LENAERS, Roger. *Outro cristianismo é possível*: a fé em linguagem moderna. São Paulo: Paulus, 2010; SOLER, Joaquin Silva. "A crise da Igreja Católica: alguns dados empíricos e perspectivas teológicas". *Perspectiva Teológica* 126 (2013) 219-234.

8 Para Abel Jeannière, a modernidade repousa sobre essas revoluções (cf. JEANNIÈRE, Abel. Q'uest-ce que la modernité? *Etudes*, 373/5 (1990) 499-510, aqui 501). Sobre a modernidade, Kasper fala de uma "mudança fundamental e radical de toda nossa realidade sociocultural". Seja em "nível político", seja no "âmbito do conhecimento", seja, enfim, em relação à "fé" (cf. KASPER, Walter. Op. cit., 19s).

9 Cf. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia II*. São Paulo: Paulus, 1990, 667-950.

isto é, da "incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo". Daí, o grande lema do Iluminismo: "Tem a coragem de fazer uso de teu próprio entendimento".[10] Nesse sentido, a modernidade enquanto ilustração ou iluminismo significa fundamentalmente "um processo de emancipação", no qual "o homem se liberta da autoridade e da tradição que vêm dadas previamente" e quer, por si mesmo, "ver", "julgar" e "decidir-se".[11]

É aqui, precisamente, que se insere e que pode ser compreendida a chamada crise de fé no mundo ocidental. O cristianismo parece ter ficado sem chão. "Sua imagem do mundo e do homem, sua compreensão da autoridade estava demasiada e profundamente impregnada por uma época já definitivamente superada", levantando a suspeita de que, no fundo, "a fé não era outra coisa que a ideologia de uma ordem já superada e um freio para o progresso".[12] Não é preciso lembrar, aqui, o longo, doloroso e, mesmo, desastroso conflito entre a Igreja e a modernidade, do qual, como lembra Walter Kasper, "o caso Galileu não é mais que o exemplo mais famoso de uma cadeia de condenações verdadeiramente infelizes".[13] Conflito que se prolonga, pelo menos oficialmente, até o Concílio Vaticano II.

Neste Concílio, a Igreja se abre, oficial e positivamente, ao diálogo crítico com o mundo moderno. E a teologia, daí em diante, fez um esforço enorme de repensar e reelaborar os dados fundamentais da fé dentro do novo contexto que em que a Igreja, há tempos e sem se dar conta ou sem querer assumir, estava inserida. Não sem razão essa teologia é comumente chamada teologia moderna.[14] Sua preocupação fundamental pode ser formulada e resumida com Dietrich

---

10 KANT, Emmanuel. "Resposta à pergunta que é esclarecimento". In: *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 2011, 63-71, aqui 63s.

11 KASPER, Walter. Op. cit., 18s.

12 Ibidem, 20.

13 Ibidem.

14 Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulus, 1989; LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*: tratado da fé. São Paulo: Loyola, 2000.

Bonhöffer (Carta de 08/06/1944) em uma única pergunta: "como falar de Deus em um mundo adulto"?[15]

Fim da cristandade e crise de fé

Uma segunda linha de abordagem da chamada crise de fé está relacionada com o que se convencionou chamar *fim da era constantiniana ou fim da cristandade*. Nossas sociedades não se reconhecem mais como sociedades cristãs. O cristianismo é apenas um dos elementos e quiçá um elemento marginal do tecido social. Embora com características próprias, esse fenômeno está relacionado tanto com a modernidade como com a crise da modernidade.

Por um lado, a radicalização pouco crítica da ilustração moderna acabou provocando em certos setores da sociedade uma indiferença e, por vezes, até uma aversão religiosa. A fé deixou de ser determinante e mesmo necessária na vida de muita gente; algo, na melhor das hipóteses, tolerável. Não raras vezes, essa postura desembocou em militância antirreligiosa e, sobretudo, antieclesial: secularismo, laicismo, pouco importa a expressão.

Por outro lado, e paradoxalmente, essa postura acabou conduzindo a uma crise da modernidade, o que muitos chamam de pós-modernidade e Walter Kasper chama de "segunda ilustração": "uma ilustração da ilustração sobre si mesma, uma metacrítica de sua crítica".[16] A fé ilimitada na razão e na liberdade mostrou-se pouco ilustrada/crítica e muitas vezes desastrosa. A consciência dos limites da razão e da liberdade acabou provocando uma suspeita generalizada da razão (não tanto da liberdade, curiosamente!) e conduzindo a um relativismo radical,[17] o que relativiza ainda mais o lugar e a importância do cristianismo e da fé cristã em nossas sociedades plurais.

---

15 BONHOEFFER, Dietrich. *Wiederstand und Ergebung*. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Gütersloh: Gütersloh Verlagshaus, 2011, 474-483.

16 KASPER, Walter. Op. cit., 28.

17 Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. "Pós-modernidade: abordagem filosófica". In. TRASFERETTI, José; LOPES GONÇALVES, Paulo Sérgio. *Teologia na pós-modernidade*: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003, 21-52.

Se a fé cristã se mostrou secundária, desnecessária e mesmo inaceitável para certos setores ilustrados do mundo moderno, tornou-se, no mundo pós-moderno, avesso a "qualquer" pretensão de verdade absoluta, extremamente relativizada – uma possibilidade entre outras. Aos poucos a fé foi deixando de ser algo "natural", transmitida culturalmente pela família e pela sociedade. É cada vez mais comum encontrar pessoas que não só não frequentam a Igreja nem se deixam conduzir por suas orientações, como também até a linguagem religioso-cristã lhes é completamente desconhecida. Não por acaso fala-se de nossas sociedades como sociedades pós-cristãs, no sentido de não serem mais estruturadas segundo os princípios e a gramática cristãos.

Há quem lamente profundamente esse fato e insista nas raízes e no verniz "cristão" de nossas sociedades. É o sonho/pesadelo da cristandade ainda não superado por amplos setores da Igreja. Mas há quem veja nesse novo contexto uma grande chance para a fé cristã e para o cristianismo: uma fé e um cristianismo assumidos (pessoalmente) e não impostos (culturalmente). Nesse sentido, vem-se fazendo um grande esforço de diálogo mais ou menos crítico com o mundo pós-moderno[18] e vem-se insistindo cada vez mais no caráter experiencial da fé. Expressões como "iniciação cristã", "catecumenato", "mistagogia", dentre outras, ganham sempre mais relevância e visibilidade no universo teológico-pastoral de nossos dias.

Contratestemunho e crise de fé

Por fim, uma terceira linha de abordagem da crise de fé de nosso tempo insiste na *incoerência ou contradição entre a fé professada e*

---

[18] KASPER, Walter. Op. cit., 27-31; LIBANIO, João Batista. Op. cit., 52-55; GONZÁLEZ FAUS, José Ignácio. *Direitos humanos, deveres meus*: pensamento fraco, caridade forte. São Paulo: Paulus, 1998; PANASIEWICZ, Roberlei; BAPTISTA, Paulo Agostinho. "Crer e dialogar: o desafio de ser cristão na sociedade atual". In: MURAD, Afonso; BOMBONATTO, Vera (org.). *Teologia para viver com sentido*: homenagem aos 80 anos do teólogo João Batista Libanio. São Paulo: Paulinas, 2012, 49-63; CARRARA, Paulo Sérgio. "*Itinerarium mentis in Deum per nihilum*: o niilismo como desafio ao cristianismo". *Perspectiva Teológica* 122 (2012) 53-68; DUQUE, João Manuel. "Transmissão da fé em contexto pós-moderno". *Perspectiva Teológica* 126 (2013) 205-217.

celebrada e a vida dos crentes. O que se professa e o que se celebra parece não se realizar no dia a dia da vida dos crentes e de suas comunidades. E tanto no que diz respeito à vida pessoal quanto no que diz respeito às relações interpessoais e à estruturação da sociedade. Basta olhar para a situação concreta da América Latina, o continente mais católico e mais injusto do mundo. Como entender essa compatibilidade entre catolicismo e injustiça? Pode-se afirmar que nossas sociedades são realmente cristãs, isto é, que elas são estruturadas segundo a lógica e os princípios do Evangelho de Jesus de Nazaré? Como explicar o fato de que os maiores responsáveis pela estruturação injusta de nossas sociedades se declarem cristãos e sejam reconhecidos como tais pela comunidade cristã? E o diagnóstico não seria muito diferente, se passássemos a considerar a vida pessoal e interpessoal dos crentes.

Nesse contexto, é inevitável a pergunta: o que é a fé cristã ou em que ela foi transformada?[19] A crise, aqui, como se vê, não é tanto de ordem teórica (modernidade) nem de ordem cultural (cristandade), mas de ordem práxica (modo de vida), por mais que esta tenha uma dimensão teórica e uma dimensão cultural. O que está em jogo é a autenticidade e a credibilidade da fé cristã, tal como ela vem sendo vivida pelos cristãos e por suas comunidades.

Certamente, esse fato não é novo e alguém poderia dizer que por essa razão ele não pode ser aduzido para explicar a crise de fé dos nossos dias. Talvez essa seja a consequência mais negativa e funesta

---

[19] Tratando das dificuldades de se explicitar a concepção cristã do homem, no final dos anos 60, Juan Luis Segundo relata a provocação de um delegado africano numa reunião mundial da Juventude Operária Católica no Rio de Janeiro: "'Há mais de 4 séculos que o cristianismo existe aqui, não é certo?' Responderam-lhe que sim. 'E nesses 4 séculos jamais baixou de 95% da população, não é assim?' Assim é. 'Neste continente praticamente cristão durante 4 séculos, os cristãos deixaram surgir essas favelas e podem viver tranquilamente dias, meses e anos com essa miséria. Que significado tem, então, para vocês a palavra cristianismo?'". Para Segundo, a provocação do africano indica, por um lado, que "existe de fato uma concepção cristã do homem nos chamados católicos" que lhes permite criar e conviver com essa situação, mas, por outro lado, indica também que só uma concepção do homem que "tivesse levado os que se dizem cristãos a eliminar essa miséria" corresponderia ao "cristianismo autêntico" (SEGUNDO, Juan Luis. *A concepção cristã do homem*. Petrópolis: Vozes, 1970, 17s).

da cristandade que, ao identificar o cristianismo com a sociedade ocidental, acabou relativizando excessivamente o potencial práxico da fé cristã, reduzindo-a ou, em todo caso, quase a identificando com uma doutrina e um culto: quem confessa a doutrina cristã e participa do culto cristão, de modo particular dos sacramentos, é automaticamente cristão, mesmo que não viva como Jesus viveu. Claro que isso nunca foi um consenso absoluto; sempre houve tensões. Basta ver os movimentos de renovação e radicalização evangélicas (volta às fontes!) ao longo da história da Igreja.[20] Mas em nosso tempo isso adquiriu uma relevância e uma importância toda particular.

Uma vez que nossas sociedades não se reconhecem mais como sociedades cristãs; uma vez que a fé cristã e o cristianismo não são mais transmitidos culturalmente pela família e pela sociedade, sua força e seu futuro dependem da autenticidade e do poder do testemunho dos cristãos e de suas comunidades. Não por acaso o papa Paulo VI, em sua Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, insistia tanto na força do testemunho em nosso tempo: "O homem contemporâneo escuta com melhor boa vontade as testemunhas que os mestres, ou então, se escuta os mestres, é porque eles são testemunhas" (EN, 41).

A raiz da crise

Todas essas abordagens da crise de fé em nosso tempo (e outras que não foram sequer mencionadas aqui) têm algo de verdade e de específico e de alguma forma se implicam mutuamente. Nenhuma delas é absoluta nem esgota o tema. Tampouco podem ser absolutamente relativizadas como se todas estivessem no mesmo nível. Há aspectos da crise que são mais radicais, no sentido de ir mais à raiz do problema, e, por essa razão, mais determinantes que outros aspectos.

Considerando as três linhas de abordagem aqui esboçadas (modernidade, fim da cristandade e contratestemunho), não hesitamos em afirmar que a terceira delas é a mais radical e, enquanto tal, a

---

[20] Cf. COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*. São Paulo: Nhanduti, 2012.

mais determinante da situação de crise em que se encontra a fé cristã em nosso tempo. E tanto no sentido de explicar o mal-estar, o descrédito e a ineficácia da fé (sua ruína) quanto no sentido de discernir o cerne desse mal-estar, descrédito e ineficácia, é preciso indicar o caminho a ser percorrido para que a fé recupere sua eficácia salvífica e, com ela, sua credibilidade (seu *kairós*).[21]

Cremos, portanto, que a crise de fé que caracteriza o nosso tempo é, em última instância, uma crise de testemunho ou, melhor dito, de contratestemunho. A ineficácia e a descrédito da fé em nosso mundo têm a ver, em última instância, com a incoerência ou contradição entre a fé professada e celebrada e a vida concreta dos crentes e de suas comunidades. Já o Concílio Vaticano II afirmava que o "divórcio entre a fé professada e a vida cotidiana de muitos deve ser enumerado entre os erros mais graves do nosso tempo" (GS 43) e responsabilizava, em grande parte, os cristãos até mesmo pelo ateísmo de muitas pessoas, na medida em que "negligenciando a educação da fé, ou por uma exposição falaz da doutrina, ou por faltas na sua vida religiosa, moral e social, se poderia dizer deles que mais escondem que manifestam a face genuína de Deus e da religião" (GS 19). Certamente, essa situação se agrava e adquire novas dimensões e proporções no contexto da modernidade (primeira ilustração) e da pós-modernidade (segunda ilustração), mas sua raiz última, parece-nos, tem a ver com o contratestemunho dos cristãos e suas comunidades que torna a fé ineficaz e, assim, compromete sua credibilidade.

Somente o testemunho autêntico dos cristãos e de suas comunidades pode recuperar o potencial salvífico-libertador da fé cristã e seu poder de conversão das pessoas e de transformação da sociedade. E só nesse contexto tem sentido e vale a pena desenvolver a dimensão intelectiva da fé e propô-la como elemento fundante e estruturante da vida das pessoas e da sociedade como um todo.

---

[21] Cf. KASPER, Walter. Op. cit., 16.

Daí nossa insistência na fé cristã como seguimento de Jesus Cristo. Não é simplesmente nem em primeiro lugar uma doutrina nem um culto, mas um modo de vida: viver como Jesus viveu, por mais que esse modo de vida deva ser celebrado ritualmente e elaborado doutrinalmente. É o que procuraremos explicitar a seguir.

2. Fé cristã como seguimento de Jesus Cristo

A diversidade de abordagens da fé e a multiplicidade de distinções feitas nessas abordagens mostram sua complexidade e irredutibilidade:[22] fala-se de fé antropológica, fé religiosa e fé teologal; insiste-se na distinção e articulação entre o ato de crer (*fides qua*) e o conteúdo da fé (*fides quae*), entre ortopráxis e ortodoxia; distinguem-se várias dimensões no ato de crer: existencial/pessoal, social/política, eclesial, intelectiva e escatológica; enfatiza-se paradoxalmente o caráter gracioso e práxico da fé; explicitam-se os traços epocais da fé: antiga/medieval, moderna e pós-moderna, bem como sua configuração latino-americana; discute-se sobre o âmbito mais abrangente e mais adequado de abordagem da fé; e assim por diante.

Todos esses enfoques e aspectos têm sua importância e, de alguma forma, devem ser integrados ou pelo menos integráveis numa abordagem que, por mais específica e pontual que seja, pretenda dar conta do ato de fé em sua totalidade e complexidade. O desafio, aqui, consiste em determinar o enfoque e o conceito mais adequados, no sentido de oferecer um acesso privilegiado ao ato de fé em seus vários aspectos ou em suas múltiplas dimensões.

---

[22] CONGAR, Yves. *La foi et la théologie*. Tournai: Desclée, 1962, 72-92; KASPER, Walter. Op. cit.; LIBANIO, João Batista. Op. cit.; idem. *Fé e política*: autonomias específicas e articulações mútuas. São Paulo: Loyola, 1985; idem. *Fé*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004; TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã*: uma teologia do batismo-crisma. São Paulo: Loyola, 2001, 35-73.

Na perspectiva da teologia da libertação (TdL), a fé cristã deve ser abordada e formulada como práxis do seguimento de Jesus Cristo.[23] Enquanto seguimento, a fé é uma práxis que tem seu início e sua plenitude e, assim, seu critério e sua medida permanentes na vida de Jesus de Nazaré (concentração cristológica),[24] uma práxis que se configura como resposta a uma proposta previamente dada (dom – tarefa), uma práxis que envolve a vida humana em todas as suas dimensões (totalidade), uma práxis contextualizada e mediatizada (mediações) e uma práxis que se configura como participação no mistério de Deus e, enquanto tal, como mediação histórica de sua presença no mundo (escatologia).

Concentração cristológica

Antes de tudo, é preciso insistir na referência constitutiva e radical da fé cristã à fé de Jesus de Nazaré. E num duplo sentido: Jesus foi um homem de fé e é a sua fé que nos justifica. De modo que a fé de Jesus diz respeito tanto à sua relação com Deus quanto à nossa justificação.

As Escrituras falam de Jesus como um homem de fé,[25] mesmo quando não utilizam expressamente a palavra fé. Sua vida é narrada

---

23 TABORDA, Francisco. *Sacramentos, práxis e festa*: para uma teologia latino-americana dos sacramentos. Petrópolis: Vozes, 1994, 17-39; SOBRINO, Jon. "Seguimento de Jesus". In: FLORISTÁN SAMANES; TAMAYO-ACOTA. *Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999, 771-775; BOMBONATTO, Vera Ivanise. *Seguimento de Jesus*: uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino. São Paulo: Paulinas, 2002.

24 "Essa inegável *concentração cristológica* [que aparece no NT] não pode ser confundida com um problemático cristocentrismo (é mais que evidente que Jesus não tem o centro em si mesmo) e, menos ainda, com um cristomonismo que seria injustificável. Jesus é lugar de passagem, porta, caminho para 'outros' e para o 'Outro'. Mas aí reside a ousadia da fé cristã e sua novidade: na centralidade que confere à existência humana de Jesus. O verdadeiramente original e revolucionário em Jesus não é uma 'doutrina' diferente de Deus, mas uma maneira de ser homem, um não poder entender [e viver!] a sua experiência humana fora de uma relação constitutiva com Deus como Pai, que descentra a sua vida, tornando-a radicalmente filial e fraterna" (PALÁCIO, Carlos. A originalidade singular do cristianismo. *Perspectiva Teológica*, 26 [1994] 311-339, aqui 339).

25 Cf. VON BALTHASAR, Urs. "Fides Christi". In: *Ensayos teológicos II*. Madrid: Sponsa Verbi, 1964, 57-96; WIEDERKEHR, Dietrich. "Cristologia Sistemática". In: *Mysterium Salutis* III/4. Petrópolis: Vozes, 1985, 136-139; SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América latina*. Petrópolis: Vozes, 1983, 97-157; idem. *Jesus, o libertador*. Petrópolis: Vozes, 1996, 230-235; GONZÁLEZ, Antonio. *Teología de la práxis evangélica*. Ensayo de una teología fundamental. Santander: Sal Terrae, 1999, 329-333; PAGOLA, José Antonio. *Jesus*: aproximação histórica. Petrópolis: Vozes, 2011, 363-398.

a partir de sua relação de confiança em Deus e de obediência e fidelidade na realização de sua vontade: "a fé de Jesus pode ser resumida na atitude de confiança exclusiva para com o Pai e de obediência a sua missão que é o anúncio e a presencialização do Reino".[26] Jesus confia radicalmente em Deus e lhe é obediente e fiel até às últimas consequências. A Carta aos Hebreus não só se refere a Jesus como "fiel" ao Pai (Hb 3,2), mas também e mais radicalmente como o "autor/iniciador" e o "consumador" da fé (Hb 12,2). É, portanto, um homem de fé no sentido mais autêntico e profundo da expressão. O curioso é que isso que é tão evidente na Escritura foi por muito tempo, por preconceitos metafísico-dogmáticos, problemático e mesmo inaceitável na teologia. Tomás de Aquino chega a afirmar que, uma vez que "o objeto da fé é a realidade divina que não é vista" e que "Cristo, desde o primeiro instante de sua concepção, viu plenamente a Deus em sua essência", "nele não pôde haver fé" (*STh* III, q. 7, a. 3).[27] Só com a retomada da teologia bíblica foi possível superar tais preconceitos e afirmar sem escrúpulo que "Jesus foi um extraordinário crente e teve fé"; que "a fé foi o modo de existir de Jesus".[28]

Mas não só isso. Paulo fala muitas vezes da "fé de/em Jesus Cristo", relacionando-a com a nossa justificação (Gl 2,16.20; 3,22; Fl 3,9; Rm 3,22.26; Ef 3,12). O tema é complexo e toca no núcleo mesmo da teologia paulina sobre a fé e a justificação pela fé.[29] A expressão grega *pístis Iesoû Christoû* pode ser traduzida tanto por "fé em Jesus

---

26 SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América latina*. Op. cit., 122.

27 Comentando a posição de Tomás em nota de rodapé à questão acima referida, afirma Torrell: "Essa conclusão supõe como evidente que a alma de Cristo dispunha da visão beatífica durante sua vida terrestre. Essa posição comum aos teólogos da época de Sto. Tomás e depois dele, é difícil de manter a partir da Escritura e da Tradição, e o Magistério não se pronunciou de maneira definitiva a respeito. Um teólogo que não considerasse a existência dessa visão beatífica em Cristo como teologicamente assegurada deveria aderir com todas suas forças à conclusão do artigo precedente: Cristo teve todas as virtudes, incluindo a fé" (TORREL, Jean-Pierre. "O mistério da encarnação: introdução e notas". In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. v. 8. São Paulo: Loyola, 2002, 163, nota e).

28 BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador*. Petrópolis: Vozes, 1991, 83.

29 Cf. GONZÁLEZ, Antonio. Op. cit., 328-406; idem. "La fe de Cristo". *Revista Latinoamericana de Teología* 28 (1993) 63-74.

Cristo" (genitivo objetivo) quanto por "fé de Jesus Cristo" (genitivo subjetivo). No primeiro caso, Jesus Cristo aparece como *objeto* da fé e o que nos justifica é a nossa fé *em* Jesus. No segundo caso, ele aparece como *sujeito* da fé e, aqui, o que nos justifica é a fé *de* Jesus. Desde a escolástica e de Lutero, os textos acima referidos vêm sendo traduzidos normalmente por "fé *em* Jesus Cristo". Muito provavelmente esta tradução está condicionada pelos preconceitos metafísico-dogmáticos a que nos referimos acima. Mas, não obstante esse longo e amplo consenso teológico-exegético, parece mais de acordo com a teologia paulina da justificação pela fé sua tradução por "fé *de* Jesus Cristo". Não somos nós que nos justificamos a nós mesmos (nem pelas obras da lei nem sequer pela nossa fé pessoal *em* Jesus Cristo). É Deus mesmo quem nos justifica (através de Jesus Cristo ou *de* sua fé). A iniciativa é sempre de Deus por meio de Jesus Cristo. O que Paulo quer destacar, aqui, é a iniciativa livre e gratuita de Deus e a mediação de Jesus Cristo em nossa justificação. E isso aparece melhor ao se afirmar que somos salvos e justificados em última instância pela "fé *de* Jesus Cristo" e não pela nossa "fé *em* Jesus Cristo". Além do mais, dessa forma explicita-se melhor a conexão essencial entre cristologia e soteriologia: a fé de Jesus é o fundamento de nossa justificação; fomos salvos pela fé de Jesus Cristo.

Importa, aqui, em todo caso, insistir na referência fundamental e constitutiva da fé cristã à fé de Jesus Cristo na práxis do seguimento. Jesus é o iniciador e o consumador da fé e, enquanto tal, é o mediador entre Deus e a humanidade. Somos justificados por sua fé e nossa fé consiste em participação em sua fé.[30] A "fé *em* Jesus" enquanto adesão a ele é, em última instância, participação na "fé *de* Jesus", que é a fé que nos justifica. "Dizer e fazer que a fé *de* Jesus é o modo correto

[30] Esse parece ser o sentido mais correto e preciso de Gl 2,16: "sabendo que o homem não se justifica pelas obras da lei, mas pela fé de Jesus Cristo (*pístis toû Christoû*), nós também cremos em (*eis*) Jesus Cristo para ser justificados pela fé de Cristo (*pístis Christoû*) e não pelas obras da lei" (cf. GONZÁLEZ, Antonio. *Teología de la práxis evangélica*. Ensayo de uma teología fundamental. Op. cit., 335).

de aproximar-se de Deus e realizar seu Reino é a afirmação mais radical e mais ortodoxa da fé *em* Jesus".[31]

Fé como dom de Deus e tarefa

O tema da justificação pela fé de Jesus nos confronta com um dos paradoxos mais centrais e decisivos da fé cristã, enquanto práxis do seguimento. A fé é certamente um dom (Ef 2,8), mas um dom que, uma vez acolhido, recria-nos, inserindo-nos ativamente em seu próprio dinamismo: "Criados por meio de Cristo Jesus para realizarmos as boas ações que Deus nos confiara como tarefa" (Ef 2,10). É, portanto, um *dom-tarefa*: algo que recebemos para realizar.

Ao longo da história, a teologia insistiu muito no primado da Graça em nossa salvação. Ela é obra de Deus e não conquista nossa. A iniciativa é sempre de Deus. Mesmo a fé, enquanto adesão e entrega confiante a Deus, não deixa de ser um dom de Deus em Jesus Cristo no Espírito Santo. Seja na medida em que é adesão e entrega ao Deus que vem ao nosso encontro e se entrega gratuitamente a nós, portanto, nossa resposta à proposta de Deus. Seja na medida em que é obra do Espírito de Deus em nós: é o Espírito derramado em nossos corações que nos faz reconhecer Deus em Jesus e que nos insere no caminho de Jesus. Nesse sentido, a fé é inseparável da revelação de Deus em Jesus Cristo e da ação do Espírito em nós. Sem a revelação de Deus e sem a ação do seu Espírito em nós, a fé é simplesmente impossível. E tudo isso é dom gratuito de Deus, vale a redundância. De modo que a iniciativa livre e gratuita de Deus não só não se opõe à fé, mas a possibilita e a dinamiza. Em última instância, a fé se fundamenta na revelação de Deus e é ação de seu Espírito em nós.

Mas não por isso a fé deixa de ser tarefa nossa. Ela é um dom, mas um dom que precisa ser acolhido e só pode ser acolhido na doação de si. Quando acolhemos o dom de Deus em nossa vida e nos entregamos a ele, nossa vida se torna, também ela, um dom. Nesse sentido, o

---

[31] SOBRINO, Jon. Op. cit., 127.

caráter de dom que caracteriza a fé (doação de Deus) se efetiva como tarefa (doação de nossa vida). Ao acolhermos e nos entregarmos ao Deus que se revela a nós em Jesus e ao nos deixarmos conduzir por seu Espírito, tomamos parte em sua vida e vamos configurando nossa vida e nosso mundo segundo sua vontade e seu dinamismo. Enquanto entrega a Deus e acolhida de seu Espírito, a fé se configura, portanto, como tarefa. Ela "consiste em que eu faça entrar formal e reduplicativamente em meu acontecer enquanto *feito por mim*, o acontecer segundo o qual Deus *acontece em mim*. Que Deus aconteça em mim é uma *função de Deus na vida*. Mas entregar-se a Deus é fazer a *vida em função de Deus*".[32] E isto é tarefa nossa. De modo que, se a fé não é possível senão como *dom de Deus*, tampouco é possível senão como *tarefa nossa*.

São dois aspectos do ato de fé como seguimento de Jesus. Ele é, simultânea e paradoxalmente, dom de Deus em Jesus Cristo (iniciativa de Deus) e tarefa nossa no Espírito de Deus (responsabilidade nossa). É verdade que esses dois aspectos nem sempre foram vividos e compreendidos de maneira adequada ao longo da história. Muitas vezes acentuou-se unilateralmente um ou outro aspecto.[33] Basta recordar as controvérsias pelagiana (século V) e luterana (século XVI). Pouco importa se o problema aparece formulado nos termos graça-liberdade ou fé-obra. Em todo caso, a Igreja sempre procurou manter os dois aspectos desse paradoxo. É que, de fato, dom e tarefa não só não se excluem, mas, sobretudo no caso da fé, se implicam e se remetem mutuamente: o *dom de Deus* só pode ser acolhido na *doação de si*. Como bem afirma Jon Sobrino, "foi um erro frequente colocar a experiência da gratidão no que recebemos, como se a ação fosse meramente 'obra' do homem"; "o dom se experimenta como dom na própria doação".[34]

---

32 ZUBIRI, Xavier. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, 233.

33 Cf. FRANÇA MIRANDA, Mário de. *Libertados para a práxis da justiça*: a teologia na graça no atual contexto latino-americano. São Paulo: Loyola, 1991.

34 SOBRINO, Jon. Op. cit., 238.

Configuração da vida humana em sua totalidade

A tarefa que caracteriza a fé enquanto práxis do seguimento de Jesus Cristo diz respeito à vida humana em sua totalidade. Ela deve ser con*forma*da (cf. Fl 2, 7) ou con*figura*da (cf. Rm 8,29; Ef 4,24; Cl 3,10) em todos os seus aspectos ou em todas as suas dimensões de acordo com a vontade de Deus revelada em Jesus Cristo e segundo a força e o poder de seu Espírito.

Certamente, pode-se destacar um ou outro aspecto, uma ou outra dimensão da fé. Isso é normal e sempre aconteceu. Seja na vida dos crentes e de suas comunidades, seja em diferentes contextos históricos. Assim é que há pessoas e comunidades que dão uma ênfase maior à dimensão pessoal ou à dimensão social, à dimensão doutrinal ou à dimensão práxica, à dimensão profética ou à dimensão litúrgica, à dimensão material ou à dimensão espiritual, à dimensão eclesial ou à dimensão histórica, ao presente ou ao porvir etc. E assim é que o mundo antigo/medieval enfatizou mais o aspecto objetivo da fé (o quê), enquanto o mundo pós/moderno enfatizou mais seu aspecto subjetivo (quem) e a experiência eclesial latino-americana, a partir de Medellín e com a TdL, enfatizou mais seu aspecto práxico-libertador (como). Em princípio, não há problema aqui. Isso é possível, normal e, quiçá, inevitável. Os contextos e as circunstâncias pessoais, eclesiais, sociais e históricos exigem e forçam, muitas vezes, uma atenção e um cuidado particulares a uma ou outra dimensão da fé.

O problema começa quando essa atenção e esse cuidado especiais vão sendo absolutizados. Consciente ou inconscientemente, explícita ou implicitamente. Aos poucos, a fé vai sendo reduzida a uma de suas dimensões ou mesmo a um departamento da vida, perdendo seu horizonte de totalidade e seu poder de configuração de toda a nossa vida segundo os desígnios de Deus e a força do seu Espírito. A relevância que uma dimensão ou um aspecto da vida adquire em certas circunstâncias pode levar a uma relativização radical dos

outros aspectos ou dimensões ou mesmo a um reducionismo da vida a um de seus aspectos ou dimensões. É sempre um risco. Mas a situação pode se complicar ainda mais quando se perde de vista que há aspectos ou dimensões que são mais radicais e essenciais que outros ou, pior ainda, quando se invertem as prioridades. Por aí se pode entender a insistência dos profetas na prática do direito e da justiça em relação ao culto (cf. Am 5,21-24; Mq 6,6-8; Is 1,10-17) e a centralidade que o NT dá à prática do amor em relação às práticas religiosas e à gnose (cf. Lc 10,25-37; Mt 22,37-39; Jo 15,1-17; 1Jo 3,11-24; 4,7-21), bem como a ênfase na operatividade da fé (Gl 5,6; Tg 1,19-27; 2,14-26).

Há, aqui, um tríplice desafio. Em primeiro lugar, precisamos estar atentos às necessidades e aos imperativos dos diferentes contextos e das diferentes circunstâncias. Em segundo lugar, as necessidades epocais e circunstanciais não nos podem levar a um reducionismo da fé, a um de seus aspectos ou dimensões. Em terceiro lugar, não podemos perder de vista que há aspectos ou dimensões que são mais radicais e essenciais que outros; no caso da fé cristã, a realização da vontade de Deus que consiste no amor fraterno e na prática da justiça.

Necessidade de mediações teóricas e práticas

Se antes afirmamos que a fé, enquanto seguimento, diz respeito a todas as dimensões da vida humana, agora é preciso insistir no fato de que a con*forma*ção ou con*figura*ção da totalidade da nossa vida a Jesus Cristo necessita de muitas mediações teóricas e práticas. É a problemática da mediação histórica da fé.

Não existe fé independente de um modo de vida, isto é, de uma forma ou figura de vida. Daí por que não se pode falar de "fé em si", como algo separado da vida/práxis concreta do crente. Nem sequer pode-se reduzir a questão a uma mera "relação" entre fé e vida, como se elas fossem "relatos" autossuficientes que se pudesse depois "relacionar" um ao outro. Enquanto seguimento de Jesus Cristo, a

fé cristã diz respeito à con*forma*ção ou con*figura*ção de nossa vida a ele e, enquanto tal, ela é mediada por essa mesma con*forma*ção ou con*figura*ção. E isso depende, em boa medida, da situação ou do contexto em que nos encontramos e das possibilidades reais[35] de que dispomos. Daí que a fé, sendo sempre a mesma (fé de Jesus), é sempre diversa (fé de seus seguidores nas diversas situações históricas).

Esse é um dos paradoxos e um dos dramas fundamentais da fé cristã, enquanto seguimento de Jesus: um dinamismo de vida suscitado por Jesus e seu Espírito (dom) que deve tomar corpo em situações e contextos diversos, a partir das possibilidades reais disponíveis (tarefa). Deve configurar nossa vida e nosso mundo segundo esse dinamismo. Mas só pode fazê-lo a partir das possibilidades reais disponíveis. E isso vale para todas as dimensões da vida: da material à espiritual; da sexual à econômica. Todas elas devem ser configuradas segundo o dinamismo suscitado por Jesus e seu Espírito. Mas essa configuração dependerá, em grande parte, das possibilidades (materiais, biológicas, sexuais, psíquicas, sociais, políticas, culturais, religiosas etc.) com que se conta em cada caso. Daí que a fé, inserindo-nos no caminho de Jesus, no seu modo de vida, não nos oferece receita sexual, política, econômica etc., mas constitui-se, antes, como desafio e missão.

O grande desafio da fé consiste, portanto, em discernir e escolher, em cada caso e em cada situação, entre as reais possibilidades disponíveis, as mais adequadas e mais fecundas para a configuração de nossa vida e de nosso mundo segundo o dinamismo suscitado por Jesus e seu Espírito. Nesse processo, é preciso ter sempre em conta

---

35 *Possibilidades* nem se identifica com potência nem significa o que em princípio não seria impossível. Primeiro, porque nem toda potencialidade é uma possibilidade real. Segundo, porque há muitas coisas que em princípio não seriam impossíveis, mas que de fato não se podem realizar. Por *possibilidades* entendemos, aqui, com Zubiri e Ellacuría, aquilo que realmente possibilita, aquilo que está disponível, acessível, ao "alcance da mão", aquilo com que se pode realmente contar para fazer a vida. Não se pode tudo que se quer: querer não é poder. O poder está possibilitado e condicionado pelas possibilidades reais com que se conta (cf. ZUBIRI, Xavier. *Tres dimensiones del ser humano*: individual, social, histórica. Madrid: Alianza editorial, 2006, 136ss, 145ss; ELLACURÍA, Ignácio. *Filosofia de la realidad histórica*. San Salvador: UCA, 1999, 519ss, 536ss).

que, se nenhuma possibilidade real é absolutamente adequada, no sentido de esgotar as potencialidades desse dinamismo, tampouco são igualmente (in)adequadas: umas são mais (in)adequadas que outras. Aqui, conta-se sempre com uma boa dose de risco, de aposta. Mas um risco e uma aposta inevitáveis, sob pena de se transformar a fé em pura abstração, idealismo ou fundamentalismo.

Dimensão escatológica da fé

Por fim, o processo histórico de mediação da fé nos confronta com sua dimensão escatológica. Seja na medida em que nos mantém real e efetivamente em comunhão com o Pai e no serviço ao seu reinado de justiça e fraternidade, seja na medida em que determina o modo concreto como se dão essa comunhão e esse serviço.

Os cristãos *con*fessamos e *pro*fessamos que Deus estava em Jesus Cristo reconciliando o mundo consigo (2Cor 5,19): que sua vida foi agradável a Deus; que ele agia na força e no poder do seu Espírito; que ele foi obediente e fiel a Deus até às últimas consequências; e que *por isso* Deus o ressuscitou dos mortos e o exaltou. A consequência prática disso é que, se queremos estar em comunhão com Deus e viver de acordo com sua vontade, temos que seguir o caminho de Jesus, viver como ele viveu. A convicção cristã, que brota da ressurreição de Jesus, como bem expressou a Carta do 9ª Intereclesial das CEBs em São Luís do Maranhão (1997), é que "vida vivida como Jesus é vida vitoriosa, mesmo se crucificada". Ou, nas palavras de Ignácio Ellacuría, "se o caminho de Deus aos homens é Jesus de Nazaré, o caminho do homem a Deus é o seguimento desse mesmo Jesus de Nazaré".[36] De modo que o seguimento, na medida em que nos faz viver em comunhão com Deus e de acordo com sua vontade, tem *algo* de último, definitivo, absoluto, escatológico.

Mas, na medida em que o seguimento é um processo histórico, vivido no tempo e no espaço, em circunstâncias e contextos bem

---

[36] ELLACURÍA, Ignácio. "Esbozo para una carta pastoral". In: *Escritos Teológicos II*. San Salvador: UCA, 2000, 623-661, aqui 642.

determinados, condicionado positiva e negativamente pelas possibilidades pessoais, sociais, eclesiais e históricas com que se conta em cada época e em cada momento, é um processo limitado, contingente, ambíguo e não raras vezes contraditório. Não por acaso os cristãos sempre se reconheceram como santos e pecadores. E tanto individual como comunitariamente. Os padres da Igreja se referiam a ela explicitamente como "santa e pecadora", "casta e meretriz".[37] Daí por que não se pode absolutizar nenhuma expressão da fé, nenhuma de suas mediações, por mais necessárias e legítimas que sejam. Certamente, pode-se e deve-se discernir que expressão ou que mediação é mais adequada, no sentido de ser a menos ambígua e contraditória possível e a mais fecunda e eficaz possível. Mas, como dito acima, sem jamais absolutizá-la. Se a fé tem que ser mediada, ela não se esgota em nenhuma mediação concreta. O mistério amoroso de Deus e seu desígnio salvífico para a humanidade não se identificam sem mais com nenhuma experiência, com nenhum acontecimento, com nenhuma mediação. Há sempre *um mais*, *um excesso*, que relativiza as experiências e mediações, por mais reais, autênticas e intensas que sejam, e mantém nossa vida e nossa história abertas para além de si mesmas, conduzindo-as para comunhão plena com Deus.

De modo que, enquanto seguimento de Jesus Cristo, a fé nos faz participar do mistério de Deus e colaborar com seu desígnio salvífico para a humanidade, mas de uma forma muito concreta: historicamente, no limite da carne, com as possibilidades reais com que contamos em cada contexto e em cada situação. Como Jesus de Nazaré. São os dois sentidos ou os dois aspectos do caráter escatológico que caracteriza a fé: algo de último e definitivo, mas na contingência e no limite da carne; é a tensão entre o "já" e o "ainda não" do reinado de Deus.[38]

---

37 Cf. BARREIRO, Álvaro. *"Povo santo e pecador"*: a Igreja questionada e acreditada. São Paulo: Loyola, 1994, 83-112.

38 É a tese de Oscar Cullmann ante a "escatologia consequente" (realidade futura) de A. Loisy e A. Schweitzer e a "escatologia realizada" (realidade presente) de C. H. Dodd (cf. CULLMANN, Oscar. *Einführung in das Neue Testament*. München-Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1968, 38s).